**تأملی در پرسشها و پاسخهای مذهبی‏ (6) قضا و قدر و علم الهی‏:**

**آیا قضا و قدر و علم الهی محلی برای اختیار انسان باقی می‏گذارد؟**

سه قسمت پیشین این نوشته،به بررسی مسائل و شبهات توحید افعالی اختصاص یافت.باتوجه به اهمیت‏ بحث قضا و قدر و تلازم و ربط وثیق آن با توحید افعالی و بخصوص سنخیت و قریب المخرج بودن شبهات این دو بحث،نوشتار حاضر به تبیین برخی از مسائل این باور مهم دینی پرداخته و اهم شبهات آن را مورد بررسی قرار می‏دهد.امید است که طرح شبههء اعمال سیئه انسان که‏ هم مربوط به بحث توحید افعالی است و هم قضا و قدر، در شماره بعدی مجله به نظر خوانندگان گرامی برسد.

**اهمیت و نقش باور به قضا و قدر در حیات ایمانی**

تردیدی نیست که قضا و قدر،یکی از مهّمترین باورها و بارزترین‏ ویژگیهای هستی‏شناختی دین است.مراجعه به تعالیم ادیان الهی‏ و بخصوص معارف عالیهء اسلام حکایت از آن دارد که اعتقاد به‏ حاکمیّت مشیّت و ارادهء حقتعالی بر هستی،در زمرهء اصولی‏ترین‏ باورها و نگرشهای مؤمنانه به جهان هستی است.یعنی این اعتقاد که هر آنچه در این عالم تحقق می‏یابد به اذن الهی است،مشیّت‏ حق‏تعالی به همهء وقایع و رویدادها تعلّق یافته و ارادهء مقدسش، هرچیز را به منصهء ظهور رسانده است؛این باور که هرچه در متن زندگی ما رخ می‏نماید در صحف و کتب الهی به ثبت و ضبط رسیده و پیش از آنکه روی دهد در الواح عالیهء وجود،رقم‏ خورده است؛و اینکه حدود هستی هر موجودی به تقدیر و اندازه‏گیری او،تعیّن یافته و با قضا و فرمان حتمی آن یگانهء هستی،پا به عرصهء وجود و تحقّق گذاشته است.

این باورها که از لوازم مسلّم نگرش توحیدی و اعتقاد به‏ خالقیّت و ربوبیّت و رزاقیّت حق‏تعالی و بخصوص باور به‏ توحید افعالی است آنچنان نقش مؤثر و نافذی در اندیشه و عمل‏ آدمی دارند که بدرستی می‏توان مدعی شد که اعتقاد راسخ به آنها می‏تواند حیات فکری و معنوی و زندگی عملی هرکسی را دگرگون کند و انسان مستغرق در علل و عوامل مادی و طبیعی‏ را به عالیترین مراتب حیات ایمانی و موحّدانه رساند.

در پرتو چنین باورهای توحیدی است که انسان مؤمن در همهء امور دست قدرت حق را می‏بیند و همه‏چیز را آیتی از او می‏یابد و چون بر این باور است که دست تقدیر و مشیّت او هستی هر چیز را رقم زده است‏1،لذا همه‏جا و همه‏چیز را حکیمانه،و همهء ظرایف و دقایق وجود را بامعنی تلقی می‏کند.وقتی سر رشتهء همهء امور و کلیدهای غیب و ملکوت اشیاء و خزائن هستی‏ را در نزد او می‏داند2،به وادی«افتقار»و«تفویض»گام می‏نهد، از مقام«توکّل»به«تسلیم»و از تسلیم به«رضا»واصل می‏شود. چون معلوم و مکتوب بودن هر رویدادی-چه در درون جان‏ خویش و چه در پهنهء زمین-در صحف الهی باور دارد3،غبار تشویش و اضطراب و هراسها را بر صفحهء دل راه نمی‏دهد و طومار غمها و حزنها را از سینه می‏زداید او که فقر و غنا،عزّت‏ و ذلّت،دولت و مکنت را یکسره از حضرت حق می‏بیند4کدام‏ ازدست‏دادنی اندوهگینش خواهد کرد و کدام بدست‏آوردنی او را فرحناک می‏سازد5؟!در حالیکه طمأنینهء الهی و سکینهء ایمانی‏ عرصهء جانش را فراگرفته چون به‏خیر بودن هر قضایی برای‏ مؤمن معتقد است‏6در مواجهه با حوادث کوبنده کمترین یأس‏ یا تزلزل و هراسی را در مسیر حق به خود راه نخواهد داد.

چگونه،مانع و رادعی او را از طی مسیر حق بازدارد در حالیکه بر این باور است که زمام ظاهر و باطن هستی در دست‏ اوست و غیب و شهادت در کمند تقدیر او و همه‏چیز خاضع و خاشع فرمان قهّار او7.

«(فی صفة اولیاء الله سبحانه)...و إن صبّت علیهم‏ المصائب لجؤوا الی الاستجارة بک،علما بأنّ أزمّة الامور بیدک،و مصادرها عن قضائک»8

از اینرو، اهمیت‏ فوق‏العاده و نقش تعیین‏ کننده و نافذ این‏ نگرش(نگرش‏ قضا و قدری)در حیات‏ ایمانی و معنوی انسان،مقتضی آنست که بیش از پیش به تحکیم‏ و تقویت این باور و تعمیق دانسته‏های خود در این خصوص‏ بپردازیم؛شبهات و ابهامات مربوط به آن را جدّی گرفته و تا آنجا که می‏توانیم عرصهء اندیشه و باورهای خویش را برای تلائم‏ و سازگاری و پذیرش این نگرش،مهیّا نموده و در فهم عمیق‏تر آن بکوشیم.

**قضا و قدر و نظام علّی و معلولی عالم**

باتوجه به معنا و مفهوم قضا و قدر در تعالیم دین،می‏توان‏ مدّعی شد که در نگرش قضا و قدری،نه‏تنها نظام علّی عالم‏ هستی آنطور که علم و فلسفه مدعی آنند،نفی نمی‏شود که اساسا چنین اعتقادی تأیید و دقیق‏تر و عمیق‏تری است بر وجود روابط علّی و نظام اسباب و مسببی عالم.

در نگاه قضا و قدری به عالم هستی هر موجودی در یک‏ پیوند ضروری با علل و عوامل متقدّم بر خود،از زمان و مکان و جایگاه وجودی ویژه‏ای در عرصهء هستی برخوردار است.هر پدیده و حادثه‏ای که بمرتبهء تحقق می‏رسد مسبوق و مقرون به‏ عللی است که همچون یک کانال وجودی،هم حدود و ثغور هستی او را دقیقا تعیّن و تقدّر می‏بخشند،و هم،تحقق یا عدم‏ تحقق‏اش را ضروری و حتمی می‏کنند از اینرو بر همه‏جا ضرورت و حتمیّت سیطره دارد،«موجودات»بالضروره‏ موجودند و«معدومات»نیز بالضروره معدومند(چون علل آنها موجود نیست) بر این اساس‏ هیچ موجودی‏ در این نظام، گسسته و رها و مستقل از سایر موجودات‏ نیست.سرنوشت هر موجودی را موجود دیگری که علت اوست رقم می‏زند و سرنوشت علتها نیز توسط علتهای خودشان تعیّن می‏یابد.

این دیدگاه،نه‏تنها مقبول علم و فلسفه که اساسا پشتوانه و سنگ‏بنای همهء دانشهای عقلی تجربی بشر نسبت به واقعیت‏ است.تنها تفاوت بارز و اصولی نگرش دینی(نگرش قضا و قدری)با نگرش علمی در آنست که دین،علل و عوامل طبیعی خلاصه‏ نکرده بلکه به علتهای معنوی متعدّدی باور دارد که در بسیاری از موارد در تیررس درک و احاطهء علمی و حتّی فلسفی نیز قرار نمی‏گیرند(مثل تقواپیشگی یا فساد،عدالت‏ورزی یا ظلم، دعا،صدقه،احسان و نیکوکاری،...)و مهمتر اینکه دین، مجموعهء علل و عوامل موجود در متن عالم طبیعت را مقهور علل برتر و قویتری می‏داند که در حکم علت حقیقی برای امور این عالمند،بویژه در نهایی و عالیترین مرتبه،کلیّه علل و واقعیتهای طبیعی و فوق طبیعی عالم هستی را معلول ذات مقدس‏ حق‏تعالی که یگانه علت حقیقی و قاهر و حاکم بر کل هستی‏ است می‏داند.از اینرو،همهء تقدیرها را از تقدیر الهی و همهء قضاها را از قضا و فرمان او ناشی و منبعث می‏داند.در پهنهء هستی در هر کرانه و سویی،مشیّت و ارادهء او را حاکم و قاهر می‏بیند بلکه هرکه و هرچه را که در گسترهء وجود موج می‏زند مظهر اراده و مشیّت حق‏تعالی می‏داند.

بنابراین می‏توان قضا و قدری بودن نظام هستی را از منظر دین به دلایل زیر دانست:

1-حاکمیت مطلق اصل علیّت و اصول متفرع بر آن بر همهء موجودات

2-علت العلل بودن ذات مقدس حق‏تعالی نسبت به کلیه‏ موجودات و همهء عوالم و سطوح هستی.

**اختیار و قضا و قدر**

باور به قضا و قدر در افعال اختیاری انسان نیز مبنایی جز این‏ ندارد که فعل اختیاری را نیز-که خود یکی از موجودات و واقعیّات این عالم است-مشمول سیطره علیّت بدانیم.هر عملی‏ که از آدمی سرمی‏زند،چه در جهت انجام فعل و چه ترک آن، در هر صورت دارای علتی است که آن علت نیز باز خود علتی‏ دارد،علت اخیر نیز مسبوق به علت دیگر...تا آنجا که به علت‏ العلل و علت حقیقی هستی منتهی شود.

باور به اختیار یعنی باور به اینکه این اندیشه و خواست و ارادهء من است که فعل مرا به مرتبهء تحقق رسانده‏اند.حال اگر این مؤلفه‏های وجودی خود را که منتهی به فعل اختیاری‏ می‏شوند(یعنی علم،خواست،شوق و اراده)معلول هستی‏ خود بدانیم،از آنجا که هستی ما نیز بنوبهء خود معلول علل دیگری‏ است،تردیدی باقی نمی‏ماند که کلیهء افعال صادر از ما(اعم‏از اختیاری و غیراختیاری،آگاهانه و ناخودآگاه)در مرتبهء مقدم بر هستی ما توسط علل و مبادی وجودی آن رقم خورده و با تعیّن و تقدّر هستی ما،آثار و افعال ما نیز از پیش تعیّن و تقدّر یافته است. اگر اراده و خواست من از حاقّ هستی من نشأت گرفته‏اند و هستی من نیز از علل دیگر و آن علل نیز از علل برتر دیگر و نهایتا هستی همه را ذات مقدس علت العلل تعیّن و تحقق بخشیده پس‏ در واقع و بدرستی می‏توان مدعی شد که فعل من مسبوق به فعل‏ حق و اراده‏ام مسبوق به ارادهء او و خواستم مسبوق به مشیّت آن‏ یگانه هستی است

«و ما تشاؤون الاّ أن یشاء الله رب العالمین»

(تکویر-29)و قضا و قدر نیز مضمونی جز این ندارد.

**تصوّر صحیح از قضا و قدر**

نکته قابل‏توجه آنکه اگرچه همه علل و عوامل مؤثر در پیدایش موجودات را می‏توان مجاری تقدیر و علل تعیّن و تحتّم‏ و قطعیّت یافتن(قضا)او دانست،اما آنچه تحت عنوان قضا و قدر در نگرش دینی مطرح است بیش از همه ناظر به علل و عوامل‏ اولی و مبادی آغازین هستی موجودات است یعنی علل و عواملی‏ که نسبت به سایر علل،مبدئیت داشته و بر آنها سیطره و قاهریّت‏ دارند.

در مرتبهء نخست و مقدم بر همهء علل،ارادهء ذات مقدس‏ حق‏تعالی است و در مراتب بعدی علل و عوامل ملکوتی که از اعلی مرتبهء وجود تا مرتبهء عالم ماده در یک سلسله طولی و مترتب‏ برهم،هریک نسبت به دیگری قاهریت و فاعلیّت تامّه دارد. در لسان شرع از این مراتب به«عرش»و«کرسی»و«کتاب‏ محفوظ»و«کتاب مبین»و«کتاب محو و اثبات»...یاد شده‏ است.

بنابراین تصور صحیح از قضا و قدر الهی مطابق آنچه که در تعالیم دینی آمده است مقتضی آنست که قضا و قدر در همان علل‏ و فاعلی هستی بدانیم که ناصیهء وجودی همه اسباب و علل عالم طبیعت را در دست داشته و مطابق با مشیّت الهی، واقعیّات و حوادث و امور این عالم را از طریق علل خودشان‏ رقم می‏زنند.

در مراجعه به آیات قرآن کریم و بیانات پیشوایان معصوم(ع) این ویژگیها برای قضا و قدر الهی ملاحظه می‏شود:

1-در هر امری قضا و قدری وجود دارد.

2-همهء موجودات،مقهور قضا و قدر و تحت سیطرهء آنند.

3-قضا و قدر بر هستی هر موجودی تقدّم دارد(همه‏چیز از قبل در کتب الهی رقم خورده است)

این سه ویژگی حکایت از آن دارد که تنها وجه صحیح در نحوهء نسبت قضا و قدر با علل طبیعی آنست که آنرا در طول هستی‏ موجودات و نظامات عالم طبیعت بدانیم و نه در عرض آن.اگر در پیدایش هر واقعه و پدیده‏ای علل و عوامل طبیعی مختلفی‏ دخالت دارند نباید چنین پنداشت که قضا و قدر الهی نیز یکی از علل دخیل در چنان واقعه یا پدیده‏ایست تا در ردیف سایر علل و هم‏عرض آنها تلقی شود بلکه چنانچه بیان شد قضا و قدر نسبت‏ به همه علل مزبور،در حکم علت بوده لذا مقدم بر وجود آنان، تعین‏بخش هستی همهء عوامل دخیل در پیدایش یک واقعه است. اگر چنان عللی در افق عالم طبیعت و از سنخ امور طبیعی‏ هستند،قضا و قدر الهی در مرتبه‏ای برتر از عالم ماده و از سنخ‏ حقایق امری و ملکوتی است.

**عدم تعارض نگرش قضا و قدر با نگرش علمی**

براساس چنین تصوّری از قضا و قدر است که زمینهء هر نوع‏ تعارضی با نگرش علمی از میان برمی‏خیزد چراکه کلیّه تحلیل‏ و تعلیل‏های علمی ناظر به بعد طبیعی واقعیتها و حوادث،و مبتنی بر عوامل طبیعی و قابل شناسایی تجربی است در حالیکه‏ قضا و قدر مربوط به بعد فوق طبیعی و چهرهء باطنی امور عالم‏ است یعنی ناظر به وجهه‏ای از واقعیت است که اساسا در تیررس‏ ادراک علمی و شناسایی تجربی و حتی عقلی و فلسفی بشر قرار نمی‏گیرد.

«قال امیر المؤمنین علیه السلام فی القدر:ألا إنّ القدر سرّ من سرّ الله،و حرز من حرز الله مرفوع فی حجاب الله،مطوّی‏ عن خلق الله،مختوم بخاتم الله،سابق فی علم الله،وضع الله‏ عن العباد علمه،و رفعه فوق شهاداتهم...»10

نکته بسیار مهم که رافع شبههء تعارض است این است که‏ بنابر آنچه بیان شد،قضا و قدر از پس پردهء ظاهر،سررشته همهء حوادث و امور عالم را در اختیار داشته و به دلیل قاهریت وجودی‏ بر اسباب این عالم و در دست داشتن زمام هستی همه‏چیز، وجهی برای دخالت مستقیم آن در طبیعت وجود ندارد بلکه‏ دخالت قضای الهی جز از طریق اسباب و علل همین عالم و نظام حاکم بر آن نیست.بنابراین از آنجا که قضا و قدر در حکم‏ علت حقیقی و علل و عوامل طبیعی در حکم علل اعدادی‏ حوادث‏اند،هرگز اعتقاد به دخالت قضا و قدر در روند امور این عالم ملازم با آن نخواهد بود که منکر تأثیر علل و عوامل‏ طبیعی شده و یا برای دخالت کردن قضا و قدر قائل به گسستگی‏ نظام علّی در متن عالم طبیعت شویم.بلکه در عین باور به‏ دخالت علل طبیعی در وقوع هر حادثه‏ای و در عین باور به امکان‏ تحلیل و تفسیر علمی برای هر تغییر و تحولی،قضا و قدر را در همه امور عالم می‏توان جاری و بلکه قاهر و حاکم دانست.

به این ترتیب در عین آنکه نگرش توحیدی و غیب باورانهء دینی هرچه عمیق‏تر و رکین‏تر،مورد تأکید و تأیید قرار می‏گیرد، بسیاری از شبهات مربوط به قضا و قدر که عمدتا ناشی از غلبه‏ نگرش علمی و توهّم اصالت طبیعی،بر تفکر و اندیشهء انسان‏ معاصر است نیز منتفی خواهد شد.البته باید توجه داشت- همچنانکه در قسمت پیشین این نوشتار مشروحا بیان شد-این‏ نحوه تلقی از رابطهء قضا و قدر با عالم طبیعت(رابطهء طولی)اگر مورد تعمق و تحلیل دقیق قرار نگیرد شبههء جبر را در اذهان‏ غیر آشنا با معارف عقلی تقویت می‏کند.

**تصور نادرست از قضا و قدر**

ازاین‏رو در نحوهء بیان و تقریر برخی نویسندگان و اندیشه‏ورزان دینی،از سر تسامح،رویکرد دیگری به قضا و قدر الهی به چشم می‏خورد که به گمان ایشان مفرّ مناسبی برای‏ رهایی از شبههء جبر است و آن تحلیل و تفسیر قضا و قدر به خود علل و عوامل طبیعی است.یعنی قضا و قدر را نه عاملی در عرض و نه عاملی در طول وقایع و حوادث طبیعی،بلکه آن را عین خود این علل و عوامل بدانیم.تقدیر را همان علل ناقصهء دخیل در پیدایش موجود بدانیم که متعددند و قابل تغییر و تحوّل، و قضا را همان مرحلهء پیدایش علّت تامّه که مرحلهء تحقق قطعی‏ شی‏ء است.چون زمینه‏های قابلی متعدّدی در عالم طبیعت و در خود انسان برای هر حادثه‏ای وجود دارد لذا هیچ تقدیر قطعی‏ و مسلّمی-بخصوص در افعال اختیاری انسان-وجود ندارد بلکه‏ قدرهای مختلف و قضاهای متعدّد وجود دارد و این ارادهء ماست‏ که یکی از آنها را برگزیده و به مرتبهء تحتّم می‏رساند.

روشن است در این نحوه تلقی از قضا و قدر،نگرش علّی و نگرش قضا و قدری جز از ناحیه الفاظ،تمایز و تفاوتی از حیث‏ محتوا نخواهند داشت و باور به قضا و قدر در واقع همان باور به‏ روابط علّی و معلولی در سطح عالم طبیعت تلقی شده است! مسألهء«قاهریت»قضا و قدر الهی بر حوادث و روند امور عالم‏ طبیعت نادیده گرفته شده و همه‏چیز در خود طبیعت خلاصه‏ می‏شود.گویی واقعیات و امور این عالم هیچگونه ارتباطی با مبادی عالیهء هستی نداشته و بطور مستقل براساس اقتضائات‏ وجودی خود عمل می‏کنند.در حالیکه این فرض اساسا باطل‏ است و هیچ موجود مستقلی بجز ذات مقدس حق در هستی‏ وجود ندارد.تردیدی نیست که چون علت هستی‏بخش،مفیض‏ وجود معلول است در مرتبهء وجودی بالاتری از او قرار دارد لذا علت حقیقی امور عالم طبیعت نیز بطور مسلّم در مرتبهء فوق‏ عالم طبیعت قرار دارند.چنانچه اشاره شد علل طبیعی دخیل‏ در امور،علل زمینه‏ساز هستی(اعداد کننده)اند و خودشان نیز باز معلول علل حقیقی فوق طبیعی‏اند.وقتی مبادی و خزائن‏ وجود در مرتبهء عالیتری از عالم ماده واقع است و همه‏چیز تنزّل‏ و پرتو و رشحه‏ای از چنان مبادی و عللی هستند،چگونه‏ می‏توان مدعی شد که مقدرات عالم طبیعت در خود این عالم‏ رقم می‏خورد و به مرتبهء وجوب می‏رسد؟!

«ان من شی‏ء الا عندنا خزائنه و ما ننزّله الا بقدر معلوم»

(حجر-25)

اگرچه متن عالم طبیعت نیز صحیفه‏ای از صحف الهی و کتابی از کتاب تکوین است و به این اعتبار هرچه در آن رقم‏ می‏خورد را می‏توان همان قضا و قدر الهی دانست اما نکته مهم‏ و قابل‏توجه این است که این صحیفه ذیل همهء صحائف دیگر بوده و نسبت به کتب تکوینی مافوق خود،حکمی جز مظهر بودن و وصفی جز معلول بودن ندارد.لذا قضا و قدرهای این‏ صحیفه نیز تنزّلی از قضا و قدرهای صحف برتر وجودی است‏ و این عالم از خود حکم مستقلی ندارد.بنابراین،تعبیر صحیح‏ و دقیقتر این خواهد بود که علل و عوامل طبیعی را«مظاهر»قضا و قدر الهی بدانیم،نه خود قضا و قدر و حقیقت آن.

**رابطه قضا و قدر با علم الهی و توحید افعالی**

باور به قضا و قدر بر پایه باور به توحید افعالی است.در توحید افعالی،کلیه حقایق و واقعیتهای عالم(چه ذوات و چه‏ افعال آنها)یکسر به ذات مقدس حق نسبت داده می‏شود.وقتی‏ هر فعل و اثری را در عالم،فعل و اثر حق دانستیم به این معناست‏ که این خداوند است که اصل هستی او را افاضه داشته و مشیّت‏ بالغهء او،تعیّنات و تقدرات وجودش را رقم زده و قضا و حکم‏ قطعی او هر موجودی را به عرصهء هستی کشانده است بنابراین‏ باور به قضا و قدر الهی از دل باور به توحید افعالی برمی‏خیزد، چنانچه حضرت رسول اکرم(ص)می‏فرمایند:«القدر نظام‏ التوحید فمن وحّد الله و آمن بالقدر فقد استمسک بالعروة الوثقی»11البته باید توجه داشته که اگر آنچه در متن عالم طبیعت‏ است را عین فعل حق بدانیم مطابق آنچه بیان شد قضا و قدر را که حکایت از مشیّت و ارادهء حق‏تعالی دارد باید در مرتبهء مقدم‏ بر آن یعنی در مرتبهء فوق طبیعت دانست.همانطور که بطور کلی‏ در هر فاعل ذی شعور،مرتبهء علم و اراده مقدم بر مرتبهء فعل‏ است،قضا و قدر الهی نیز مقدم بر واقعیتهای طبیعی و مربوط به مرتبهء علم و ارادهء حق‏تعالی است.

از اینجا ارتباط بحث قضا و قدر با مبحث علم الهی نیز روشن‏ می‏شود.از آن حیث که قضا و قدرهم از سنخ حقایق ملکوتی‏ است و هم آنچه در متن طبیعت روی می‏دهد دقیقا مطابق با آن و صورت طبیعی آنست،می‏توان قضا و قدر را مرتبهء علمی افعال‏ طبیعی حق‏تعالی و مربوط به عالم علم خداوند دانست لذا آنچه‏ را که در خصوص علم حق مطرح است دربارهء قضا و قدر نیز جاری دانست.مانند اینکه بگوئیم همچنانکه علم ذاتی و علم‏ فعلی داریم،قضا و قدر ذاتی(در مرتبهء ذات)و قضا و قدر فعلی‏ داریم؛همچنانکه علم اجمالی و تفصیلی داریم،قضا و قدر اجمالی و تفصیلی داریم و...(البته روشن است که با نظر به‏ مساوقت هستی و علم،این‏دو عین یکدیگر بوده و قضا و قدر چیزی جز همان علم الهی نخواهد بود)

**شبهات قضا و قدر**

باتوجه به آنچه در خصوص رابطهء توحید افعالی و قضا و قدر و علم خداوند بیان شد بسهولت می‏توان دریافت که شبهات‏ این سه مسأله نیز یکسان بوده و دقیقا پاسخ مشابهی دارند:

شبههء اول-شبههء تعارض باور به قضا و قدر و باور به نظام‏ علّی و معلولی در عالم طبیعت،که پیش از این توضیح داده شد و پاسخ آن بیان گردید.

شبههء دوم-شبههء چگونگی انتساب فعل واحد به دو علّت، یعنی اینکه چگونه فعلی که از ما صادر می‏شود هم حقیقتا ناشی‏ از اراده و خواست من است و هم در عین حال حقیقتا ناشی از مشیّت و اراده الهی؟این شبهه با نظر به رابطهء طولی میان‏ موجودات عالم هستی پاسخ روشنی دارد که در بیانات پیشین و بخصوص در دو قسمت قبلی این نوشتار مشروحا بیان شد.

شبههء سوم-شبههء جبر به این مضمون که:چگونه ممکن‏ است فعلی که علم حق و قضا و قدر الهی آنرا ضرورت‏ بخشیده‏اند باز با وصف اختیار از انسان سرزند؟

این شبهه دقیقا مشابه شبههء جبر در بحث توحید افعالی است‏ که باز در مقاله قبلی به تفصیل پاسخ داده شد و در این نوشتار از زاویه قضا و قدر مجددا آنرا پاسخ خواهیم گفت.

شبهه چهارم-شبهه جبر براساس باور به تقدم زمانی قضا و قدر و علم قبلی خداوند به افعال بندگان است:چگونه ممکن‏ است فعلی که از«قبل»مقدور و معین شده و قضاء و فرمان الهی‏ قبلا بر آن جاری شده است(یا در علم الهی از«پیش»رقم خورده‏ است)باز از انسان با وصف اختیار و از سر آزادی سرزند؟

ملاحظه می‏شود که در این شبهه تکیه اصلی بر روی«از قبل»و«پیشین»بودن قضا و قدر یا علم خداوند است.آنچه‏ پیش از همه این شبهه را در ذهن تقویت می‏کند اختلاف زمانی‏ قضا و قدر با تحقق فعل است.چطور ممکن است امری که از قبل مقدّر و مقضی واقع شده بازهم مختارانه باشد.

روشن است پاسخ به شبهه سوم نمی‏تواند پاسخگوی این‏ شبهه باشد.پاسخ سوم همزمان بودن ضرورت‏بخشی‏ خداوند و ضرورت‏بخشی خود انسان از طریق تبیین رابطه طولی‏ اقناع‏کننده است،در شبهه چهارم چون این دو ضرورت‏بخشی‏ هم‏زمان فرض نمی‏شوند شبههء جبر همچنان باقی می‏ماند.

در مسأله علم الهی نیز آنچه بیش از همه شبهه‏زاست علم‏ ازلی و قبلی حق به افعال انسان است نه علم خداوند در زمان‏ وقوع فعل،از آنجا که علم حق‏تعالی از ازل به همه‏چیز تعلّق‏ گرفته و این علم تخلّف‏ناپذیر است این شبهه پیش می‏آید که‏ پس جائی برای انتخاب و اختیار انسان باقی نمی‏ماند.

باتوجه به آنکه پاسخ شبههء اول و دوم،در ضمن این مقاله و بخصوص در دو قسمت قبلی این نوشتار آمده است اکنون به‏ پاسخ شبههء سوم و چهارم تحت عنوان الف و ب می‏پردازیم.

**شبههء ضرورت الهی و اختیار بشری**

الف)چگونه ممکن است فعلی که علم حق و قضا و قدر الهی آنرا ضرورت بخشیده‏اند باز با وصف اختیار از انسان سر زند؟اگر کلیه افعال ما به قضا و قدر الهی است پس ما اختیاری‏ در انجام آنها نداریم؟

پاسخ اجمالی-پاسخ کلی‏ای که می‏توان به این شبهه داد همان است که بزرگان ما از جمله مرحوم علامه طباطبایی(ره)و استاد شهید مطهری بیان فرموده‏اند مبنی بر اینکه مشیّت و ارادهء حق‏تعالی به نحو گزافی و متکثّر،جداجدا به تحقق یک‏یک‏ موجودات تعلّق نگرفته است تا گمان شود که ارادهء حق و ارادهء ما نسبت به فعل از یکدیگر متمایز بوده و لذا فعل را بهریک‏ نسبت دهیم باید از دیگری سلب نمائیم.این گمان باطل با چشم‏پوشی از نظام علّی عالم و عدم لحاظ پیوندهای وجودی‏ موجودات با یکدیگر پیدا شده است لذا برای هر موجودی هویّت‏ وجودی منحاز و هستی کاملا مستقلی از سایر موجودات لحاظ شده است در حالیکه هیچ حادثه و پدیده‏ای در عالم هویتی‏ مستقل و مجزا از سایر حوادث و علل و اسباب جهان ندارد، بلکه خود جزئی از یک نظام پیوسته و منسجم و یکپارچه‏ای از علل و معلولات است.

با نظر به همین ربط علّی و پیوند وجودی وثیق و همه‏جانبه‏ میان موجودات است که حکما و فیلسوفان الهی نظام هستی را با همهء تکثّرات و تنوّعات عرضی و طولی آن،حقیقت واحده و هستی یگانه‏ای می‏دانند که با یک ارادهء الهی بمنصهء ظهور و تحقق‏ رسیده است.از اینرو تصوّر صحیح آنست که بگوئیم ارادهء خداوند به کل نظام هستی تعلّق یافته است یعنی ارادهء حق بوقوع‏ هر حادثه‏ای از طریق علل و اسباب خاص آن تعلّق گرفته است‏ نه بطور مستقل و جدای از آنها.بنابراین در خصوص افعال‏ اختیاری انسان نیز،قضا و قدر الهی(ارادهء حق‏تعالی)از طریق‏ مبادی مختارانهء آن تعلّق یافته است یعنی به این نحو تعلّق گرفته‏ است که فعل مزبور با اختیار خود او از او صادر شود نه بطور مطلق.پس اگر همان عمل را انسان بی‏اختیار انجام دهد مراد الهی از ارادهء او تخلّف یافته و این تخلّف محال است‏12.اراده‏ الهی مقتضی آنست که فعل بشر از طریق علل خاصّ خود که‏ همان قوه و نیرو و ارادهء خود اوست به انجام رسد.«اعتقاد به‏ قضا و قدر آنگاه مستلزم جبر است که خود بشر و ارادهء او را دخیل در کار ندانیم و قضا و قدر را جانشین قوه و نیرو و ارادهء بشر بدانیم،و حال آنکه چنانکه اشاره شد از ممتنعترین ممتنعات‏ اینست که ذات حق بلا واسطه در حوادث جهان مؤثر باشد زیرا ذات حق وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب‏ خاصّ او ایجاب می‏کند»13

پاسخ تفصیلی شبهه-اموری که منتهی به شبههء الف شده‏اند بقرار زیرند.

اولا:چنین گمان شده است که دخالت قضا و قدر،در امور عالم و از جمله افعال انسان دخالتی در عرض اراده و اختیار ماست بطوریکه با لحاظ اثر قضا و قدر،جایی برای دخالت و اثر اختیار نمی‏ماند و متقابلا با لحاظ اختیار،جایی برای قضا و قدر نخواهد بود.در حالیکه چنانچه در ابتدای بحث به تفصیل‏ بیان شد اساسا فاعلیت قضا و قدر الهی فاعلیتی طولی و از طریق‏ علل هستی‏بخش امور و پدیده‏های این عالم است.در خصوص‏ افعال بشر نیز این دخالت به طریق طولی و به نحو ایجاد و هستی‏بخشی در مبادی فعل اوست.

پس فاعل الهی که ایجادکنندهء نفس ماست در واقع علت‏ حقیقی علم و اراده و شوق ما،و در نتیجه علت حقیقی کلیّه‏ افعالی است که به مبدأ علم و اراده و اختیار از ما سرمی‏زند.

ثانیا:گمان دیگری که بیش از همه به این شبهه دامن زده است،تصوّر نادرستی است که غالبا از«اختیار»در اذهان است، و آن پندار آزادی مطلق فاعل در انجام فعل است.تردیدی نیست‏ که اختیار،ملازم با آزادی فاعل در انجام یا ترک فعل است؛اما نکته مهم در اینجاست که این آزادی،آزادی از غیر است نه آزادی‏ از خود؛آزادی از دخالت دیگری و الزام و اجبار عامل بیرونی‏ است،نه آزادی از دخالت خود و اقتضائات درونی خود فاعل‏ که عین اختیار است.

اصل سنخیّت علّی و معلولی مقتضی آنست که فکر و اندیشه‏ هرکسی ترجمان هستی او باشد،اعمال و رفتارش از سرّ درون‏ او خبر دهند و کلامش آئینهء شخصیت‏اش باشد،خواست و نیّت‏ و تمنیّات درونی‏اش دلالت بر هویت باطنی او کنند و اراده و اختیارش،ماهیت درونش را آشکار سازند.بنابراین تردیدی‏ نیست که انتخاب و اختیار هرکسی مقیّد به هستی اوست و این‏ اقتضائات متعدّد و متحول وجود اوست که در مسیر صیرورتش، دمادم اراده و فعل او را تعیّن و تقدّر بخشیده و بمرتبهء وجوب و تحقق می‏رسانند.از آنجا که هستی انسان نیز به نوبهء خود معلول‏ است،و خود توسط علت حقیقی دیگری تعیّن و تقدّر یافته و بمرتبهء وجوب می‏رسد لذا بدرستی می‏توان مدعی شد که‏ انتخاب و اراده و فعل انسان توسط علل و عوامل برتر از او،از طریق هستی خودش،تعیّن و تقدّر یافته و به مرتبهء ضرورت و تحقق می‏رسند که همان باور به قضا و قدر الهی است.

ثالثا:شبهه دیگری که در اینجا ممکن است رخ نماید و رهزن‏ تصدیق مطالب فوق الذکر شود این شبهه است که اگر در عرصهء جان آدمی نیز،قانون علیّت با همهء صلابت خود جاری و حاکم‏ است و همهء شوقها و اراده‏ها و افعال بشر را باید لازمهء ذات او و نتیجه اقتضائات وجودی‏اش دانست پس چه جائی برای انتخاب‏ کردن و اختیار داشتن باقی می‏ماند و اساسا معنی انتخاب منتفی‏ است.

پشتوانهء شبهه فوق این استدلال است که لازمهء ذات و اقتضای وجودی انسان در هر لحظه نسبت به هر فعلی که لحاظ شود،یکی بیشتر نیست(نمی‏تواند در آن واحد دو یا چند اقتضا داشته باشد)یا در آن لحظه نفس آدمی مقتضی انجام چنان فعلی‏ است یا مقتضی ترک آن،در هر صورت اگر اقتضای انجام داشته‏ باشد،انجام فعل ناممکن است و اگر اقتضای انجام داشته باشد ترک آن ممکن نیست.بنابراین جائی برای انتخاب باقی نمی‏ماند تا انجام یا ترک فعل را مختارانه بدانیم.وقتی طرفین فعل یا ترک‏ با وصف ضرورت است چه جائی برای امکان و اختیار وجود دارد؟

چنانچه مشروحا در دو شماره پیشین این نوشتار آمد این شبهه‏ نیز مبتنی بر تلقی غلطی از مناط اختیار است که«امکان داشتن» فرض شده است.در حالیکه مناط اختیاری بودن فعل آن نیست‏ که فاعل را نسبت به طرفین فعل(ترک یا انجام)در حالت امکانی بدانیم بطوریکه هیچ طرف برای او کمترین ترجیحی را نداشته‏ باشند.چنین امری هم عقلا محال و مردود است(بنابر محال‏ بودن ترجیح بلا مرجح)و هم وقوع آن در متن خارج امری محال‏ و غیرقابل‏پذیرش است(به دلیل اینکه در متن هستی،چیزی‏ جز ضرورت حاکم نیست).مضافا اینکه در هر صورت فعل‏ اختیاری نیز تا بمرتبهء وجوب و ضرورت نرسد تحقق و وجود پیدا نمی‏کند و ضرورت و وجوب نیز هرگز از دل امکان‏ نمی‏تواند سرزند بلکه باید مسبوق به ضرورت و وجوب دیگری‏ باشد.بنابراین در هیچ مرتبهء مقدم بر فعل(فعلی که تحقق یافته‏ است)نمی‏توان قائل به امکان شد و حلقه‏ای امکانی را واسطه‏ یا مبدأ پیدا شدن ضرورت و وجوب وجود فرض کرد.از اینجا آشکار می‏شود که مناط اختیاری بودن فعل،بطور مسلم«امکان» نیست بلکه امر دیگری است که هرگز با وجوب و ضرورت‏ منافاتی ندارد و آن«خودی‏بودن»فعل است.یعنی فعل از درون‏ فاعل با شعور و از حاقّ هستی او سرزده باشد14.

«معنی آزادی انسان این نیست که از قانون علیت آزاد است‏ زیرا گذشته از اینکه آزادی از قانون علیّت فی حد ذاته محال‏ است،با اختیار ارتباط ندارد،بلکه اینگونه آزادی با اجبار یکسان‏ است؛چه فرق می‏کند که انسان از ناحیهء عامل خاصی مجبور و مکره باشد که برخلاف میل و خواست خود بکند،یا اینکه خود عمل از قانون علیّت آزاد باشد و با هیچ علتی و از آنجمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خودبخود واقع شود.اینکه می‏گوئیم‏ بشر مختار و آزاد است با این معنی است که عمل او از خواست‏ و رضایت کامل او و تصویب قوهء تمیز او سرچشمه میگیرد.و هیچ عاملی او را برخلاف میل و رغبت و رضا و تشخیص او وادار نمی‏کند،نه قضا و قدر و نه عامل دیگر.»15

بنابراین ضرورت یافتن افعال انسان از ناحیهء ذات خود او، نه‏تنها منافاتی با اختیار ندارد که عین اختیار داشتن است و چون‏ هستی انسان نیز،ضرورت خود را از مبادی عالیه و علل متقدم‏ بر خویش بدست می‏آورد کاملا بجاست که گفته شود افعال‏ انسان ضرورت خود را از مبادی عالیه هستی(قضا و قدر الهی) بدست آورده‏اند.همواره باید به این نکته توجه داشت که این‏ ضرورت از بیرون هستی انسان و به نحو قسری نیست تا آنرا جبر و قهر دیگری تلقی کنیم بلکه چنانچه بیان شد این ضرورت یافتن‏ از درون هستی از حاقّ جان آدمی نشأت یافته است.

**شبههء ضرورت قبلی یافتن فعل**

ب)چگونه ممکن است فعلی که از پیش در علم الهی، تحقق آن مسلّم و ضروری شده است و قبل از انجام آن توسط انسان،تقدیر و قضای الهی بر آن جاری شده است،باز از انسان‏ با وصف اختیار صادر شود؟وقتی فعل از قبل ضرورت و تحتّم‏ یافته است چگونه انسان می‏تواند نسبت به آن مختار باشد؟

**پاسخها**

1-یک پاسخ به این شبهه همان پاسخ اجمالی است که در خصوص شبههء الف بیان شد.بیان مختصر استاد شهید مطهری‏ چنین است:«این شبهه از آنجا پیدا شده که برای هریک از علم‏ الهی و نظام سببی و مسبّبی جهان حساب جداگانه فرض شده‏ است...در حالیکه چنین امری ممکن نیست.علم ازلی الهی، از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست.علم الهی علم به نظام‏ است.علم الهی که بوقوع حادثه‏ای تعلّق گرفته است بطور مطلق‏ و غیرمربوط باسباب و علل آن حادثه نیست.بلکه تعلق گرفته‏ است بصدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش.بعبارت‏ دیگر علم ازلی الهی علم به نظام است یعنی علم بصدور معلولات است از علل خاص آنها.در نظام عینی خارجی علتها و فاعلها متفاوتند.یکی طبیعی است و یکی شعوری،یکی‏ مختار است و یکی مجبور،در نظام علمی نیز امر از اینقرار است.»16

2-بنابر باورهای اعتقادی ما که در فلسفه و عرفان اسلامی‏ نیز به ثبوت و شهود رسیده است هرچیزی در عالم طبیعت دارای‏ دو چهرهء وجودی است،چهره‏ای ظاهری و مشهود و چهره‏ای‏ باطنی و غیرمشهود.از این دو چهره در قرآن کریم با عنوانهای‏ ظاهر و باطن،شهادت و غیب،خلق و امر و ملکوت اشیاء یاد شده است.چهرهء خلقی،ظهور همان چهرهء امری و باطنی‏ است.بنابراین یکی فرع است و ظلّ و دیگری اصل و حقیقت‏ شی‏ء.چهرهء خلقی و شهادت موجودات،تدریجی و زمانمند است در حالیکه جنبهء امری و ملکوتی آنها خلقت تدریجی ندارد از اینرو حقیقت هرچیزی به‏گونه‏ای تام و تمام و به وجود واحدهء جمعی همواره در ملکوت اشیاء متحقق است.اگر موجودات‏ عالم طبیعت در پهنهء زمان،وجودی گسترده و کشیده شده میان‏ گذشته و آینده دارند در مرتبهء ملکوتی و چهرهء باطنی آنها همهء گذشته و آینده آنها به نحو یگانه و واحدی جمع آمده و به تمامه‏ محقق است.

بر این اساس می‏توان گفت حقیقت هر انسانی نیز با جمیع‏ افعال اختیاری‏ای که از او در سراسر عمر و زندگی‏اش سر می‏زند به نحو جمعی و به وجود واحده و بدون زمان،در مرتبهء ملکوت و باطن هستی همواره محقق است و آنان که چشم‏ ملکوتی‏شان باز است و می‏توانند به‏گونه‏ای با مبادی اشیاء مرتبط شده و ملکوت حوادث و امور را نظاره کنند،از حوادث‏ و وقایع زندگی و افعال آینده انسان خبر می‏دهند،بدون آنکه‏ چنان حوادث و افعالی هنوز تحقق یافته باشند. بدیهی است خداوندی که خود مالک و عالم غیب و شهادت است و ملکوت‏ اشیاء و غیب هستی ملک مطلق اوست‏ پیش از هرکس دیگری از این چهرهء ملکوتی و باطنی آدمیان آگاه‏ است.

3-پاسخ دیگر آنست که اساسا تعبیر علم قبلی برای خداوند تعبیری مسامحی و شبهه‏انگیز است.قبل و بعد برای ما موجودات طبیعی است که پای در بند عالم ماده داشته و تدریجی الوجودیم.

اگر خداوند علم به قبل ما دارد بدان معنا نیست که علم او بعد از آن است و اگر علم به بعد ما دارد باز بدان معنا نیست که‏ علم او قبل از آن است.اساسا علم خداوند در افق هستی ما انسانها قرار ندارد تا به تبع معلوم خود قبل و بعد برداشته و نسبت‏ به چیزی جلوتر یا عقب‏تر تلقی شود.بلکه همچنانکه همهء مکانها در نزد او به یکسان حاضرند،همهء زمانها(گذشته و حال‏ و آینده)نیز در نزد او بیکسان تحقق دارند.همهء گذشته این عالم‏ و تمامی آینده آن با قدمت میلیاردها سال،در نزد خداوند در حکم یک«آن»بوده و همواره حاضر است،همچنانکه همهء مکانها در نزد او در حکم یک نقطه بوده و او در همه‏جا حاضر و محیط است.بنابراین چون با کثرت مقاطع زمانی،علم خداوند متکثر نمی‏شود پس علم قبلی و فعلی و بعدی او عین یکدیگر بوده و یک علم است لذا وقتی می‏گوئیم هم‏اکنون خداوند به‏ فعل من آگاه است.پس همچنانکه علم کنونی و فعلی خداوند (یا هرکس دیگر)نسبت به افعال ما موهم شبهه جبر نیست علم‏ قبلی او نیز-که عین علم کنونی و بعدی او است-نمی‏تواند موهم چنین شبهه‏ای باشد.

4-پاسخ عامتر دیگری که می‏توان داد اینست که حتی با فرض زمانی بودن علم،باز جایی برای شبههء جبر در باور به علم‏ قبلی،وجود ندارد.چراکه غیراز ذات مقدس حق می‏توان کسی‏ را فرض کرد که به علت انس و دوستی دیرینه،نسبت به ما شناخت بسیاری دارد بگونه‏ای که براساس ویژگیهای خلقی و فکری و روانی ما می‏تواند تا حدود زیادی انتخابهای ما را از قبل‏ حدس زده و پیش‏بینی کند.مثلا اینکه در خرید لباس کدام رنگ‏ را انتخاب می‏کنیم یا در مواجهه با فلان موقعیّت چه‏ عکس‏العملی از خود نشان می‏دهیم و...بدیهی است هر اندازه‏ شناخت او از ما عمیق‏تر و دقیق‏تر باشد حدس او با قوت و دقت‏ بیشتر خواهد بود و به واقعیت نزدیکتر بوده و درست از کار در خواهد آمد.

البته در خصوص انسان بدلیل گستردگی علل و عوامل مؤثر در او و پیچیدگی فوق‏العاده مؤلفه‏های روحی و روانی‏اش کار پیش‏بینی‏ با خطاهای بسیاری همراه است که کاملا مربوط به عدم احاطهء ما به ویژگیهای پنهان شخصیت او و ناتوانی از محاسبهء روابط درهم تنیده علل و عوامل مختلف است.

اما این امر برای کسی که از خفایای دل آدمی نیز آگاه است و از همه جوانب هستی او حتی بهتر از خود بشر خبردار است و از طرفی احاطه علمی به کلیه علل و عوامل پنهان و آشکار درونی‏ و بیرونی مؤثر در به ظهور رسیدن فعل او دارد،امری بسیار سهل‏ است.بدون تردید چنین کسی،با قطعیت کامل و تخلّف‏ناپذیر می‏تواند یک‏یک افعال اختیاری و انتخابی و آزادانهء ما را از پیش‏ تعیین کرده و بر آنها آگاه باشد.چنین آگاهی‏ای که ناشی از شناخت کامل و مطلق است کمترین خلل و نقصی بر اختیاری‏ بودن فعل وارد نمی‏سازد.

5-شبههء جبر در مسألهء علم خداوند،بیش از همه مبتنی بر گمان حصولی بودن علم حق است.در این شبهه چنین فرض‏ شده است که همچنانکه در علم حصولی،معلوم بالذات‏ (صورت و مفهوم ذهنی شی‏ء)غیراز معلوم بالعرض(وجود خارجی شی‏ء)است برای علم خداوند نیز این ثنویت مطرح است‏ او نیز از طریق صور و مفاهیم به واقعیات عینی عالم علم دارد. لذا چون صورتی که از اشیاء در نزد اوست مقدم بر وجود عینی‏ آنان و تغییرناپذیر و بی‏خطاست پس شی‏ء خارجی بالضروره‏ باید مطابق با آن صورت تحقق پیدا کند.در حالیکه چنین گمانی‏ دربارهء علم حق بکلی مردود و غیرقابل دفاع عقلی است.در نزد کسی که مفیض وجود آدمی و همهء کائنات است،هیچ‏چیزی‏ غایب نیست تا او برای علم بدان نیازمند واسطه‏ای مفهومی یا صورتی مطابق با شی‏ء عینی باشد،بلکه علم او حضوری و وجودی است یعنی همهء موجودات به عین هستی خود در نزد او حاضرند و از اینروست که حکمای الهی تمامی مراتب هستی را مراتب علم حق دانسته‏اند.

بر این اساس وجهی برای پیدا شدن شبهه مزبور باقی‏ نمی‏ماند(سالبه به انتفای‏ موضوع‏ می‏شود)چراکه معلوم بالذات حق،خود انسان و عین افعال‏ اوست نه صورتی در نزد خداوند که باید افعال ما با آن مطابق‏ درآید.وقتی خود همین افعال و حرکات و آثار وجودی ما، علم خداوند به ما هستند،می‏توان بدرستی مدعی شد که در عین آنکه تاروپود هستی ما را خداوند رقم زده است،این هستی‏ و افعال آثار وجود ماست که عرصهء علم فعلی حق‏تعالی را رقم می‏زند.ضرورتهای علمی به ضرورتهای عینی بازمی‏گردند و تحققی منحاز از یکدیگر ندارند منتها چون مراتب عین متعدد است،برای علم و ضرورتهای علمی نیز باید قائل به مراتب‏ متعدّد شد تا مرتبهء ذات که مقام علم ذاتی حق‏تعالی و مساوق با عین هستی ذات مقدس اوست.

**پانوشتها:**

(1)-قمر-49

(2)-انعام-59،حجر-22

(3)-حدید-22

(4)-آل عمران-26

(5)-حدید-22 و 23

(6)-فرمایش حضرت رسول اکرم،بحار الانوار ج 71 ص 139

(7)-آل عمران-83،رعد-15

(8)-نهج البلاغه خطبه 227

(9)-انسان و سرنوشت،صفحه 38

(10)-توحید صدوق،باب القضاء و القدر حدیث 32،صفحهء 383

(11)-کنز العمال،خ 488(به نقل از میزان الحکمة ح 16040)

(12)-تفسیر المیزان،ج 1،صفحه 190

(13)-انسان و سرنوشت،صفحه 37

(14)-تفصیل این مطلب را در قسمتهای پیشین این مقاله در شماره‏های 32 و 33 مجله رشد معارف ببینید

(15)-انسان و سرنوشت،صفحه 47

(16)-همان،صفحه 80